محمد حسينى أبوسعده

الشيخ مصطفى عبد الرازق والاستشراق الفلسفى

الريادة فى مجال الفكر ، لا تُخلق من عدم ، ولاتُمنح بصكٍ مزيف كما تمنح الألقاب والأوسمة فى أغلب الأحيان، ولا تولد من رحم عقيم تزرع فيه بويضة غريبة تخصب صناعيا بلقاح قرار تصدره سلطة سياسية أو هيئة علمية، ولا بممالأة تيار رجعى يندفع فى اتجاه معاكس لحركة التاريخ، أو باجترار جديب لموروث متنوع يختلط فى مخزونه الغث بالثمين والمتغير البائد بالثابت الأصيل، كما لا تتحقق الريادة بالتقوقع فى كهف الذات وقطع الصلة بينها وبين واقعها الفكرى والثقافى والحياتى، وبينها وبين أمتها التى تنتمى إليها، متجاهلة أو متقاعسة عما يفرضه الاندماج فى الواقع والانتماء للأمة من ضرورات التفاعل والمشاركة فى مواجهة هذا الواقع والإسهام فى تغييره، وتأصيل الانتماء وصياغته فى صور جديدة تواكب روح العصر وتتفاعل معه، واعية بمسئوليات هذا الانتماء وموجباته.

لا تتحقق الريادة لمفكر بشىء من هذا كله، وإنما تتحقق بجهود متواصلة تنداح فى علاقة جدلية خصبة فاعلة، فى إطار مجتمعى ذى طابع ثقافى خاص بين «ذات» مفكرة واعية بماضيها وحاضرها ومقومات أصالتها، مهمومة بمشاكل الواقع الآنى؛ و«موضوع» رحيب يحتوى هذا الواقع فى زمانه ومكانه، ومعطياته ومشخصاته، وثوابته ومتغيراته، ولا تتحقق فاعلية الذات فى إثراء هذه العلاقة، إلا إذا توفر لها من القدرات الذهنية والنفسية الخاصة والقيم الروحية الأصيلة، والطاقات الإبداعية الخلاقة، ما يمثل آليات توظفها لتحقيق أكبر قدر ممكن من مقومات «التكوين الريادى» وأعظم قدرة على تفعيل علاقتها بموضوعها، فيما يمكن لها من الانطلاق بفاعليات متجددة تتمثل فى نظرات

متعمقة تشكل «رؤية» موضوعية علمية وفكرية واقعية تحدد الغايات، وتضع منهج السير، وآليات التنفيذ، تتجسد فى «مواقف» عملية جادة فاعلة ومؤثرة. ومن ثم تتجاوز الذات الرائدة مرحلة كونها إحدى آليات التلقى والاستيعاب لما هو كائن بالفعل والوعى به والانفعال السلبى بمعطياته، إلى حيث تصير الذات إحدى سلطات «التشريع» و«التغيير» و«التجديد» فى مجال تخصصها واهتماماتها.

من هذا المنظور وبهذه المعايير، كان الشيخ **مصطفى عبد الرازق** (ت ١٩٤٧م) على رأس قائمة «رواد» الفكر العربى الإسلامى المعاصر، خصوصا فى جانبه الفلسفى، ليس فقط فى عصره الذى استغرق النصف الأول من هذا القرن (العشرين) بل أيضا فيما بعد ذلك العصر وحتى أيامنا هذه. كان الشيخ **مصطفى** ثالث ثلاثة من مفكرى الإسلام الذين أثروا الفكر الفلسفى والإسلامى وتبنوا الدعوة إلى تأصيله والتجديد فيه، فقد سبقه فى هذا المضمار منذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى أوائل القرن العشرين كل من الأستاذ الإمام **محمد عبده**، والفيلسوف الإسلامى **محمد إقبال**.

لقد توفرت لشخصية الشيخ مقومات ثقافية وروحية أخلاقية فائقة القيمة على مستوى الفكر والفعل، والنظر والعمل، تفاعلت وتكاملت مع عقيدته الدينية وإيمانه العميق، فجعلت منه مفكرا وأديبا وفقيها متمكنا من فقهه، ومصلحا اجتماعيا ودينيا، وأستاذًا فى الفلسفة الإسلامية متعمقا فى فلسفته يطبع فكره بطابع نقدى أصيل، وعلما من أعلام التجديد فى هذه الميادين جميعا، كما ولدت لديه مجموعات من التوجهات النظرية والعملية التى ضبطت إيقاع حركته الحياتية ونشاطه المجتمعى المثمر.

ويتبدى لنا ثراؤه الفكرى المتنوع فيما حرره من تأليف وتصانيف وترجمات ومقالات أثرت واقعنا الثقافى والاجتماعى، فقد حظى بعض أعلام الأدب والفكر الإسلامى بعناية الشيخ واهتمامه فكتب عنهم كتبا قائمة برأسها مثل: **البهاء زهير، الإمام الشافعى، الإمام محمد عبده**، إلى جانب مؤلفات تعرض للفكر الدينى وتوضح حقائق الإسلام مثل كتاب «الدين والوحى والإسلام» ويضع فى الفلسفة الإسلامية مؤلفا يؤصل فيه لحقائقها وجذورها وينتقد موقف المستشرقين منها مفندا دعاواهم كاشفا عما فى أقوالهم وأحكامهم بخصوصها من حق وباطل، بمنهجية تحكمها الموضوعية والحيدة. هذا فضلا عن نشاطه فى الترجمة من العربية إلى الفرنسية (رسالة التوحيد للإمام محمد عبده) ومن الفرنسية إلى العربية (طيف ملكى لقدرية حسين). وتعتبر مقدماته لبعض الكتب الهامة بمثابة دراسة قيمة يودعها أفكاره بخصوص الكتاب الذى يقدم له، وبصفة خاصة مقدمته لكتاب «الإسلام والتجديد فى مصر» تأليف **تشارلز آدمز** ترجمة **عباس محمود**، ومقدمته لكتاب «موسى ابن ميمون حياته ومصنفاته» تأليف **إسرائيل ولفنسون**. أما مقالاته التى غمر بها عددا من الصحف والمجلات الثقافية والأدبية، فكانت متنوعة المحتوى والهدف، فمنها ما هو فى الإصلاح الدينى والاجتماعى ووضعيات المرأة المصرية والعربية، وما هو فى التصوف والفرق الإسلامية.

وتمثل المقومات الروحية فى شخصية الشيخ عاملا فاعلا فى تكريس قيم الحب والود والألفة بينه وبين كل

من عرفه وصاحبه وتعامل معه. لقد أحال الشيخ هذه القيم إلى واقع حي معيش جسده في علاقاته بالأغيار خصوصا تلامذته وزملاءه وأصدقاءه، الذين عاينوا فيه الروح النقية الصافية، والضمير الحي الذي ينبغي أن يتوفر في شخصية المعلم والأستاذ والزميل والصديق الحق. لقد جمع في شخصيته بين الوقار والسماحة، والأدب الجم، والتواضع الآسر، ورقة الطبع وشفافية الإحساس، وتحررت نفسه من الميل الجانح إلى تدبير المكائد والدسائس والاستخفاف بعقول الآخرين وفكرهم. وتأبى على دواعي الحقد والتعصب والهوى، فنأى بنفسه عن تقاذف الاتهامات وتجاوز أدب الحوار والمناقشة، والدخول في صراعات حول قضايا وهمية لا طائل من ورائها. فأين نحن الآن وأين أساتذة الجيل الحالي من منظومة القيم الرفيعة هذه التي توفرت عليها شخصية الشيخ **مصطفى عبد الرازق**.

وكان الشيخ مثالا يحتذى للمفكر العالم العامل، فلم يكن ليضحي بقيمة «الفعل» لحساب قيمة «الفكرة»، وإنما استطاع أن يغزل القيمتين في نسيج واحد متفرد يمثل بذاته قيمة فائقة ذات فاعليات متنوعة ومؤثرة. وعلى هذا كان الشيخ واعيا بموروث وطنه وأمته، وبواقعهما الذي عايشه بمكوناته ومعطياته، وتراوح نشاطه والتفاعل معه بين المعاينة له والالتحام به والمعاناة منه وفيه. ولقد تجاوزت اهتماماته وهمومه حدود الفكر والأدب والفقه والدين إلى حيث الانخراط الفعلي في الواقع السياسي والاجتماعي لمصر خلال النصف الأول من هذا القرن (العشرين). إن إيمانه العميق بقيمة العمل الدءوب، واقتناعه التام بمسئولية المفكر في تغيير الواقع وإثرائه، وتجديد الفكر وتكريس الفعل والنشاط الإيجابي العملي جعله يشارك في العمل السياسي (حزب الأمة - حزب الأحرار الدستوريين) وفي العمل الثقافي والاجتماعي من خلال ما شغله من مناصب عديدة وظفها لخدمة دعوته الإصلاحية التجديدية بمختلف مضامينها وأبعادها، فبالإضافة إلى قيامه بالتدريس والمحاضرة في جامعات فرنسا بعد أن درس بها وأتقن لغتها وثقافتها، كانت أستاذيته بالجامعة المصرية حيث كان أول أستاذ مصري يلقى محاضراته في الفلسفة في رحاب هذه الجامعة (جامعة القاهرة الآن)،كما شغل منصب سكرتير عام الأزهر، ومفتش المحاكم الشرعية في مصر، وشيخا للأزهر بعد الشيخ المراغي، كما عين وزيرا للأوقاف غير مرة.

وثمة توجهات رئيسية تمركزت في شخصية الشيخ فتمثلها بوعي وتبناها بثقة وعمل بمقتضاها، وهي توجهات ما أحوجنا اليوم إلى تعزيزها وإحيائها وغرسها في عقول ونفوس طلاب العلم والبحث العلمي وأساتذته والمثقفين بوجه عام، من حيث تشكل هذه التوجهات على مستوى النظر والعمل أهم آليات التحكم في الواقع وتغييره وتطويره، والتأسيس للمستقبل الذي ننشده ونصبو إليه. وقد تمثلت هذه التوجهات في ثلاثة تمثل منظومة تتكامل عناصرها وتتفاعل لتؤتي ثمارها المرجوة. أولها: التوجه نحو الانفتاح على ثقافة الآخر الغربي وحضارته ومحاولة الإفادة منها بما لا يتعارض مع قيمنا الروحية ومقومات هويتنا وأصالتنا العربية والإسلامية. باعتبار هذا الانفتاح أحد أهم آليات التقدم الحضاري والازدهار الفكري والتطور المجتمعي. ويعول الشيخ في تحقيق ذلك على جمهرة المفكرين خصوصا منهم ذوي الفكر الفلسفي والمهتمين به، فيما يبرز قيمة هذا الفكر

عنده ومدى اقتناعه بجدواه فى التغيير والتطوير. ولهذا، فلم يكن غريبا من الشيخ أن يصادق على دعوة **شبلى شميل** إلى إنشاء نقابة للفلاسفة الأحرار. يقول الشيخ فى إحدى مقالاته بمجلة «السفور»: «ومتى تم ذلك، وتم معه ما يقترحه الفيلسوف **شبلى شميل** من إنشاء نقابة للفلاسفة الأحرار، تهيأت بإذن الله أسباب الصلاح».

أما التوجه الثانى، فيتمثل فى دعم حركة التنوير والتجديد وإثرائها فى مجالات حياتنا الثقافية والدينية والفكرية، فيما يبرز دور العقل وحرية الفكر فى تأسيس ثقافة تصرع الجمود الأسن والتقليد البغيض، وتصارع تيارات التخلف والرجعية ، وتجاوز مرحلة التقوقع فى كهف الذات إلى حيث التواصل والاندماج فى حضارة العصر ومعطياتها العلمية والثقافية والاجتماعية والسياسية، تحقيقا للمشاركة فى الصنع، ومواكبة روح العصر، والمزج بين القديم الذاتى الجيد والجديد المعاصر. ويأتى التوجه الثالث نحو تربية العقل وتكوينه بحيث يتحرر من الاجترار الرتيب لأفكار وقيم مضى زمانها، ويتجاوز حد الانفعال وتكريس الماضى إلى حيث الفعل والمشاركة الواعية فى مواجهة الواقع لقضاياه ومشكلاته، والتمهيد لصنع المستقبل والآمال المعلقة عليه، لن يتحقق ذلك - فى نظر الشيخ - إلا بدعم الاتجاه النقدى فى مجالات الفكر والأدب والعلوم الدينية ومكونات الحياة الاجتماعية فى نظمها وأعرافها وتقاليدها وقيمها السائدة، وينبنى على ذلك تنقية التراث الثقافى والفكرى والعلمى والدينى مما علق به من شوائب، وتأصيل إيجابياته والإفادة منها كلما وجدنا إلى ذلك سبيلا، فى إطار نقد موضوعى للذات من جهة، وللآخر الغربى خصوصا فى ثقافته وموقفه من الفكر الفلسفى العربى الإسلامى، من جهة أخرى.

ولعل فى هذا ما يدفعنا إلى القول بأن ريادة الشيخ فى هذا المجال قد فرضت عليه - فيما فرضت - أن يكون له فى نشأة الفكر الفلسفى الإسلامى وتطوره، منهج ومذهب على درجة من الجدة والأصالة لم يسبق إليها، بل إنه بشهادة أعلام هذا الفكر المعاصرين «يعد مؤسس مدرسة فكرية متميزة تخرج فيها كثير من هؤلاء الأعلام، من حيث كان فى بحثه وفكره رائدا هاديا ومرشدا، أحاط بالثقافة الإسلامية إحاطة شاملة: لغة وأدبا، تفسيرا وحديثا وفقها، علما وفلسفة، ونهل من حياض الثقافة الغربية فجمع بين الثقافتين العربية والفرنسية، ولائم بين القديم والجديد، وكانت له عناية خاصة بالفكر الفلسفى الإسلامى، فأعد للبحث فيه عدته، ورسم منهجه، ويعتبر كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» خير شاهد على ذلك[1].

وإذ كنا نعتبر الفكر الفلسفى من أهم ركائز ومنطلقات حركة التنوير فى أية أمة وفى أى عصر، وأن هذه الحركة قد ظهرت بواكيرها فى فكرنا العربى والإسلامى المعاصر منذ أواخر القرن الماضى (التاسع عشر) على أيدى أعلام **كالأفغانى ومحمد عبده والكواكبى ومحمد إقبال وشبلى شميل** وغيرهم؛ فإن فكر الشيخ **مصطفى عبد الرازق** يمثل حلقة أو مرحلة متقدمة أيضا من مراحل هذه الحركة، من حيث أضاف إلى سابق أبعادها السياسية والاجتماعية والدينية لدى أولئك مضامين جديدة، ثم تفرد بإبراز بعدها الفلسفى بما لم يسبقه إليه غيره. «والدارس لتاريخ

الفكر التنويرى العربى المعاصر، والفلسفى منه على وجه الخصوص، لن يكون بإمكانه تخطى دور الشيخ **مصطفى**، ولا التغافل عن مكانته البارزة فى مجال هذا الفكر، سواء فى مصر أو فى بقية بلدان العالم العربى[٢].

ومن حيث يمثل الفكر الفلسفى ذو التوجه النقدى للشيخ، أحد أهم جوانب إبداعاته - فيما نرى - وأخص خصائص ريادته الفكرية وأصالة هويته العربية الإسلامية، فلم يكن لنا مندوحة عن الوقوف عند هذا الفكر بعامة، وعند أحد مكوناته بخاصة، وهو ذلك المكون الذى يتمثل فى موقفه النقدى من الاستشراق الفلسفى. لقد صوب الشيخ فكره، بقصد وإرادة، نحو واحد من أهم الحركات أو الظواهر الثقافية العلمية الغربية التى بلغت أوجها فى عصره، وهى حركة أو ظاهرة الاستشراق خصوصا فى أهم أبعادها، وهو البعد الخاص بالاستشراق الفلسفى الذى ركز جل اهتمامه فى الفكر الفلسفى العربى الإسلامى، دراسة له، وتحليلا ونقدا، وترجمة وطبعا ونشرا، فيما يعد جهدا من جانب المستشرقين فائق القيمة، ولئن وقف هذا الجهد الاستشراقى - وهو لم يقف - عند حد تعريفنا بتراثناالفلسفى، والعلمى الممتزج به، ولفت أنظارنا إليه، ووفقنا إلى تكريس بعض جهودنا البحثية والعلمية للإفادة منه، فضلا عن إحيائه وبعثه من مراقده فى الخزائن والأقبية العتيقة، إنقاذا له من براثن البلى والاندثار، وإفادة من إيجابياته كلما وجدنا ذلك ممكنا؛ لكفى المستشرقين بذلك شرفا فى الجهد يستحق منا الحمد والإشادة والتعظيم، برغم ما يمكن ملاحظته ورصده فى أنسجة رؤاهم وأحكامهم النقدية على هذا الفكر من تمويه وخلط متعمد أحيانا كثيرة بين حق وباطل، وتبرئة واتهام، وصواب وخطأ، وتلبيس وتدليس، وسيادة النزعات الذاتية الجانحة على الموضوعية الواجبة، ثم توظيفهم هذا المنتج الاستشراقى لتحقيق غايات وأهداف، قليلها علمى ثقافى نبيل ومشروع، وكثيرها بخلاف ذلك حيث يعوزه الضبط والمصداقية، ويفتقر إلى المشروعية من منظور علمى وأخلاقى وإنسانى عام.

وكان الدافع الرئيسى للشيخ إلى بحث الاستشراق الفلسفى ونقده، هو تأسيس منهج فلسفى عربى أصيل ذى قواعد وضوابط معينة لدراسة الفلسفة الإسلامية. وكان الشيخ **مصطفى** جاء ليبشر، خلال العقود الأولى من هذا القرن الذى أوشك أن ينصرم، بهذا المنهج لدراسة هذه الفلسفة فى نشأتها وتطورها، مصادرها ومرجعياتها، ثوابتها ومتغيراتها، قضاياها ومذاهبها، حقائقها وأباطيل خصومها، وعندما قصد إلى التنظير لهذا المنهج فى قواعده وضوابطه ومراحله، راح يحدو نقطة البدء فى دراسة ما ورد عند المستشرقين وما صدر عنهم بخصوص هذه الفلسفة من آراء وأفكار وأحكام، دراسة تحليلية نقدية، تعد - فيما نرى - أول دراسة عربية فى نوعها للاستشراق الفلسفى، مستهدفا نقد هذه الآراء والأحكام ومعايرتها ، حاكما بمدى قيمتها، كاشفا عن مضامينها وأهدافها ومدى مصداقيتها بمعيار الحق والحيدة والموضوعية.

ويعبر الشيخ عن ذلك بقوله إن الباحث فى الفلسفة الإسلامية وتاريخها ، لابد له من الإلمام بمقالات من سبقوه فى هذا الشأن ليكون على بصيرة فيما يتخيره

من وجهة النظر، وفيما يتحرى اجتنابه من أسباب الزلل. والسابقون إلى النظر في الفلسفة الإسلامية فريقان: فريق الغربيين من مستشرقين ومشتغلين بتاريخ الفلسفة، وفريق المؤلفين الإسلاميين». ثم يحدد غايته قائلا: «وليس من همنا أن نتقصى ما قاله الغربيون في هذه الفلسفة (الإسلامية) منذ العصور البعيدة، فإن ذلك على ما فيه من عسر، قليل الغناء. لكنا نريد أن نتتبع جملة نظر الغربيين إلى الفلسفة الإسلامية وأحكامهم عليها منذ استقرت معالم النهضة الحديثة لتاريخ الفلسفة إلى أيامنا هذه، أي منذ صدر القرن التاسع عشر»[٣].

وإذ يدرك الشيخ – كما ندرك نحن اليوم – أن مفهوم النقد لا يقتصر على الكشف عن السلبيات في الموضوع المنتقد أيا ما كان، بل يتجاوز هذا الحد إلى حيث الكشف أيضا عن الإيجابيات وإبرازها ودعمها والإفادة منها، فيما يحوج إلى عمليات عقلية عليا تتجاوز حد الفهم والاستيعاب، إلى حيث التحليل والشرح، والتفسير والتأويل، والتفنيد والرد، وفي ذلك ما يبرر العمل النقدي ويؤكد مشروعيته وجدواه؛ إذ يدرك الشيخ ذلك، كان في موقفه النقدي لآراء وأحكام ودعاوى المستشرقين، على وعي تام بما قصد إليه موضوعا وغاية، ومن ثم صدرت آراؤه ورؤيته النقدية بدرجة من الموضوعية منحتها استئهالها للمصادقة وجدارتها بالاعتبار، فكانت بمثابة مبادئ وأفكار وتوجهات محورية، عول عليها وأفاد منها كثير من مفكري العرب المعاصرين الذين اهتموا بدراسة الاستشراق الفلسفي، ومنهم كاتب هذه السطور.

وانطلاقا من منهجيته التي قوامها الأمانة في عرض الآراء والأفكار، والموضوعية في النقد، والعدل في الأحكام النقدية، راح يتتبع الرأي أو الفكرة أو الحكم أو الدعوى الاستشراقية منذ ظهورها عند أوائل القائلين بها من المستشرقين، وتطورها على أيدي تابعيهم، محللا مضمونها الفلسفي والديني ثم يعمل فيها معوله النقدي الذي يضرب في اتجاهات ثلاثة، أولها، إظهار تناقض المستشرقين فيما ذهبوا إليه بخصوص فلسفتنا الإسلامية، والثاني بيان معارضة بعض مفكري الغرب أنفسهم واستنكارهم للدعوى أو الرأي، فيما يمثل نقد العقلية الغربية لذاتها، والثالث: ما يقدمه الشيخ من آراء نقدية متولدة من نظره العقلي العميق، مدعومة بآراء وأفكار مستمدة من التراث الإسلامي في محتواه الفلسفي والديني.

حصر الشيخ **مصطفى عبد الرازق** دعاوى المستشرقين في الفلسفة الإسلامية في اثنتين: إحداهما دعواهم في عجز العقلية العربية وقصورها الذاتي عن التفلسف والتفكير العقلاني، وقد أدى ذلك، من ثم، إلى اعتبارهم الفلسفة الإسلامية مجرد تقليد واجترار واقتباس جديب من الفلسفة اليونانية فلا أصالة فيها ولا إبداع. والثانية، دعواهم في محاربة الإسلام للنظر العقلي وحرية التفكير مما عاق البحث الفلسفي الحر.

وقبل أن نعرض لموقف الشيخ من هذه الدعاوى، يتوجب علينا أن نلفت النظر إلى حقيقة مؤداها أن الدعاوى الاستشراقية القادحة في العقلية العربية، والفلسفة الإسلامية، والدين الإسلامي، لم تكن وليدة العصر الذي ظهرت فيه وأعلن عنها أصحابها في أثنائه، وإنما غُرست بذورها في تربة الاستشراق منذ زمن بعيد، وظلت في حالة كمون وتستر داخلي في شعور وعقلية المستشرقين، وبعض مفكري الغرب، لكنها كانت تتنامى

وتتعاظم قرنا بعد قرن، وفى وعى جيل بعد جيل، حتى إذا شارفت حركة الاستشراق على بلوغ ذروتها خصوصا فى محتواها الفلسفى منذ القرن التاسع عشر، راح المستشرقون وبعض كتاب الغرب يعلنون عن هذه الدعاوى فى جراة ووضوح وصراحة.

وتتلخص الدعوى الأولى، فيما ذهب إليه بعض علماء كبار المستشرقين فى القرن التاسع عشر أمثال: **تنمان** الألمانى (ت ١٨١٩م) **وكوزان** (١٨٤٧م) **وجوبينو** (٩٢ - ١٨٨) **ورينان** (١٨٩٢)، **ودوجا**، من الفرنسيين، ومن تبعهم من مستشرقى القرن العشرين أمثال : **جولدتسيهر** المجرى (١٩٢١م) **ودى بور** الهولندى (١٩٤٢)، **ليون جوتييه**، **إميل برميه** (١٩٥١م)، **كارادى فو** (١٩٥٣)، **ماسينيون** (١٩٦٢م) من الفرنسيين، **وهينريش بيكر** الألمانى، **ماكدونالد** الأمريكى (١٩٤٣م)، فقد ذهب هؤلاء جميعا إلى ان العقلية العربية قاصرة ذاتيا عن التفكير العلمى والفلسفى، وعاجزة بطبيعتها عن إنتاج شىء جديد مبدع او مبتكر خصوصا فى المجال الفلسفى، ومن ثم، فإن كل ما لدى العرب والمسلمين من فلسفة (عربية او إسلامية) ليس إلا اقتباسا وتقليدا مشوها للفلسفة اليونانية، مكتوبا بلغة عربية.

وكانت هذه الدعوى بمثابة تطبيق عملى وتجسيد واقعى لدعوى أخرى استشراقية، أعم منها فى المضمون وأقدم منها فى الزمان، تبناها الغربيون ودعمها الاستشراق الفلسفى، وهى دعوى التفرقة والتمييز بين الأجناس البشرية، وخاصة بين الجنس الآرى الذى ينتمى إليه الغربيون، والجنس السامى الذى ينتسب إليه العرب والمسلمون، وقد حسمت التفرقة من جانب الغرب لصالح الجنس الآرى الذى يتمتع إنسانه بخصائص وقدرات ذاتية عقلية ونفسية وروحية متميزة، لا تدانيها خصائص وقدرات الإنسان فى الجنس السامى، حسبما زعموا. نقطة الانطلاق إذن فى دعوى عجز العقلية العربية عن التفلسف، هى التعصب الجنسى، والدافع إليها هو دعم وإنماء الشعور الأوروبى بالتفوق والتميز والاستعلاء الغربى، والحط من قيمة وقدرة كل ما هو شرقى، وما هو عربى إسلامى بالذات، خصوصا فى مجال الفكر الإسلامى.

وفى حين ذهب «**تنمان**» إلى ان طبيعة مفكرى الإسلام تميل إلى التأثر بالأوهام، وكتابهم المقدس (القرآن) يعوق النظر العقلى الحر، ومن ثم لم يصنعوا اكثر من شرحهم لمذهب **ارسطو** وتطبيقه على قواعد دينهم القائم على الإيمان الأعمى(٤)؛ راح **الكونت دى جوبينو** العالم الفرنسى يدعم دعوى العنصرية هذه زاعما ان العقلية الأوروبية الآرية خلقت للسيادة والإبداع وصنع الحضارة فى محتواها العقلى والروحى، بينما العقلية العربية والجنس السامى مخلوق للخضوع والتقليد والمحاكاة للنموذج الغربى الأمثل (٥). وقد نسج كل من «**رينان**» و«**كريستينان لاسين**» على هذا المنوال. ففى كتابه «التاريخ العام للغات السامية» يؤكد **رينان** هذه الدعوى فيشيد بالنفس والعقل الآرى، وبالمقابل يقدح فى العقلية العربية السامية ويصرح بعجزها عن التفكير العميق والاستدلال المنظم وتعدد مجالات النظر والبحث، وقصورها عن اتباع منهج عقلى منطقى يبدأ من مقدمات لينتهى منها إلى نتائج (٦)، ولمثل هذا ذهب فى كتابه «ابن رشد والرشدية» (٧) ويخلص

رينان إلى القول بأن الفلسفة الإسلامية لا تعدو أن تكون فلسفة اليونان مكتوبة بلغة عربية.وبذلك ادخل رينان فى المباحث المتعلقة بتاريخ الفلسفة عند العرب، دعوى الطبيعة السامية وجعلها اساسا للحكم على تلك الفلسفة.

وممن تبنى هذه الدعوى فى التمييز بين الأجناس وما بنوه عليها من قدح فى العقلية العربية السامية، وإنكار لأى إبداع وابتكار لها فلسفيا إلا مجرد التوفيق بين الدين الإسلامى والفلسفة اليونانية، كل من **ليون جوتييه وإميل برهيه** فى القرن العشرين[٨].

فى نقده لهذه الدعوى، يكشف الرائد الشيخ عن تناقضات مدعيها خصوصا منهم **تنمان ورينان وجوتييه**، فعلى حين ذهب **تنمان** إلى أن الفلسفة الإسلامية ليست إلا شرحا مشوها لمذهب **أرسطو** وتطبيقه على قواعد دينهم، نجده يعترف بوجود فلاسفة عرب عظام، ويصرح بأن معرفته بهذه الفلسفة وخصوصية الفكر الفلسفى الإسلامى ناقصة، وأن الآثار الفلسفية العربية لم تُدرس إلا دراسة ضئيلة جدا لا تجعل علمنا بها مستكملا. ويعلق الشيخ على ذلك بقوله إن حديث **تنمان** عن العوامل المثبطة لرقى الفلسفة عند العرب لا يخلو من نغمة العاطفة الدينية (التعصب الدينى) وتلك كانت يومئذ روح العصر حتى عند الفلاسفة المشتغلين بتاريخ الفلسفة من أمثال الفيلسوف الفرنسى **فيكتور كوزان**[٩].

ومن الحق القول بأن نقد الشيخ لآراء **تنمان** بلغ من الإيجاز حدا استوجب منا زيادة تفصيل وبيان لأهم تناقضات **تنمان** وهى أن نقص علمه ومعرفته بحقائق الفلسفة الإسلامية فى موضوعاتها ونظرياتها ومذاهبها وتوجهات أعلامها - وهو ما اعترف به - يعصف بالأساس الذى بنى عليه أحكامه فيها وعليها، وانعكس ذلك بالسلب فى خلطه بين الفلاسفة الخلص وبين الزهاد والصوفية حيث وضعهم جميعا فى سلة واحدة رغم ما بين هذه الفرق من اختلافات جوهرية فى المنهج والمذهب لا يتسع المجال لذكرها جملة أو تفصيلا[١٠].

وأما تناقض **رينان**، فإنه بعد أن صرح بأن الفلسفة الإسلامية ليست إلا اقتباسا صرفا جدبياوتقليدا للفلسفة اليونانية وإعادة لكتابتها بلغة عربية، نجده يصرح فى كتابه «ابن رشد والرشدية» بوجود فلسفة إسلامية ذات عناصر ومضامين إسلامية خالصة وأن هذه العناصر واضحة فى مذاهب المتكلمين ومذاهب فلاسفة الإسلام فيما بعد[١١]. وقد عبر شيخنا عن التعصب الجنسى والدينى الذى غلب على روح **رينان** وعقله فأخضعه فى آرائه وأحكامه للهوى وأوقعه فى التناقض، عبر عن ذلك بأسلوب هادئ ، متحرر من التشنج والانفعال الذى يفسد صفاء الذهن وموضوعية الآراء والأحكام فقال: «يمكننا أن نستخلص من أقوال **رينان** المختلفة بعد تجريدها من زينة البلاغة، والخيال الشعرى، ووثبات الحماسة والهوى والتناقض، أن هناك فلسفة عربية هى تعريب الفلسفة اليونانية، وهناك فلسفة إسلامية هى علم الكلام ويصرح **رينان** بأن فى هذه الفلسفة الإسلامية موضعا للطرافة ويستطرد الشيخ قائلا بأن **رينان** الذى هو خصيم الجنس السامى والدين الإسلامى جميعا، كان فيما يتعلق بالفلسفة شديد الشكيمة على ما سماه فلسفة عربية «لكنه ألين جانبا لما دعاه «فلسفة إسلامية»[١٢].

أمـا تناقض جوتييه فيظهر فى تصريحه بأن اختلاف الخصائص والقدرات العقلية فى الجنسين: السامى والآرى، لا ترجع إلى طبيعة كل جنس بل إلى عوامل خارجية بيئية وثقافية[١٣]. برغم تصريحه فى كتابه «المدخل إلى دراسة الفلسفة» بأن هذا الاختلاف راجع إلى «نزعات» أصيلة متقابلة فى طبيعة كل جنس [١٤]. ولا ينتقد شيخنا ما ذهب إليه «إميل برهيه» بقدر كاف ، وإنما يكتفى ببيان أن برهيه يصرح بأصل من أصول الفلسفة الإسلامية أو عنصر من عناصرها الأجنبية لم يكن واضحا للباحثين فى القرن التاسع عشر، وهو الأثر الهندى الفارسى، وأنه ذهب إلى أن معظم فلاسفة الإسلام كانوا من أصل آرى لا سامى مما دفعهم إلى التماس موضوعات تفكيرهم فى الكتب اليونانية والآثار المزوكية التى اختلطت فى فارس بالآراء الهندية[١٥].

واستكمالا لنقد الشيخ الموجز، نقول إن الأثر الهندى والفارسى لمْ يظهر واضحا إلا فى مذاهب صوفية الإسلام فى عهد متأخر ويكاد هذا الأثر يختفى فى مذاهب مفكرى الإسلام من المتكلمين والفلاسفة. ومن جهة أخرى فإننا إذا افترضنا جدلا، صحة ما قاله برهيه أن جمهرة فلاسفة العرب كانوا من أصل آرى، رغم أن جمهرتهم فى الحقيقة ساميون عرب مثل الكندى، ويحيى النحوى، وأبى الحسن العامرى، وأبى البركات البغدادى، وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وموسى بن ميمون وغيرهم؛ فإن ذلك يستوجب أن يكون هؤلاء الآريون متمتعين بالخصائص والقدرات الذهنية والنفسية المتفوقة والممتازة التى هى خصائص أصلية فى الجنس الآرى بزعمهم، وهو ما لم يعترف به برهيه، ومن قبله رينان وتنمان وأتباعهما.

ومن جهة ثالثة، فإن أهم موضوعات البحث الفلسفى وقضاياه عند مفكرى الإسلام، إنما هى موضوعات وقضايا إسلامية أفرزتها الحياة العربية الإسلامية فى أبعادها الدينية والثقافية، فكانت تدور، من ثم، حول العقائد الإسلامية فى أصولها وفروعها، ومعظمها عرض له القرآن والسنة مثل: وجود الله ووحدانيته وصفاته وأفعاله وخلقه العالم والإنسان وعنايته بهما والأخلاق والقيم الروحية، ومصير الإنسان فى الحياة الآخرة وما يتصل بها من بعث وخلود وجزاء، ولئن كان بعض الفلاسفة قد أفاد من التراث اليونانى والهندى والفارسى، فقد أعادوا صياغة ما أخذوه من أفكار وآراء وتأولوها وطوعوها لتدخل فى تناغم واتساق فى نسيج المذهب الإسلامى ذى النسق الخاص الجديد.

ثم يصوب الشيخ **مصطفى** عقله نحو مفكرى الغرب الذين انتقدوا أو استنكروا دعوى التمييز العنصرى وتأدياتها السلبية فى الأحكام الجائرة على العقلية العربية والفلسفة الإسلامية، فيما يثبت نقد الغرب لذاته وكيف كان بعض مفكريه أكثر تحررا من سلطة التعصب الجنسى، وأكثر موضوعية فى آرائهم وأحكامهم على هذه وتلك. نجده يستعين فى نقده بآراء «دوجا» معاصر رينان، و«مونك» و«ولف» و«دانيال ديفوا» ، ولكل من هؤلاء وجهة نظر تتكامل جميعا لتشكل «وقفة غريبة» «تشكك فى الدعوى وتتضمن فى الوقت نفسه شيئا من الإنصاف لفلسفتنا الإسلامية وأعلامها. ويبدو أن شيخنا يرى فى هذا المنحى أصدق دليل على تهافت دعوى المتعصبين فقد ذهب دوجا إلى أن أقوال رينان وغيره «إنما هى أحكام تذهب فى البت إلى حد الشطط،

ومصدر هذه الأحكام سوء التحديد للفلسفة وجهلنا بما للعرب من مصنفات غير شروحهم لمؤلفات **ارسطو**، ويؤكد **دوجا** ان عقلية **ابن سينا** وفلسفته ومذاهب المعتزلة والأشعرية ليست إلا ثمارا بديعة انتجها الجنس العربى (السامى)[١٦]، والعقلية العربية.

ويعول الشيخ ايضا على بعض اراء المستشرق الفرنسى الألمانى الأصل «**مونك**» فيما ذهب إليه هذا من ان الفلسفة لدى العرب لم تتقيد بمذهب المشائين صرفا بل هى توشك ان تكون تقلبت فى كل الأطوار التى مرت بها الفلسفة فى العالم المسيحى، وان تأثر فلاسفة الإسلام **بارسطو** يرجع إلى منهجه التجريبى، ولأن منطق **ارسطو** كان سلاحا مجديا فى المنازعات المستمرة والحوار المتبادل بين أهل المذاهب الكلامية [١٧]. وكان الفيلسوف المعاصر «**ولف**» اكثر صراحة ووضوحا فى نقد دعوى المتعصبين فى يونانية الفلسفة الإسلامية، من حيث اكد خطأ الظن بأن الفلسفة العربية هى نسخة منقولة عن مذاهب المشائية (الأرسطية)، وان فلاسفة العرب نحوا فى البحث عن الوجود منحى مستقلا غير تابع لتعلقهم بالقرآن [١٨]. كما يعمد الشيخ إلى ما صرح به المؤلف الإنجليزى «**دانيال ريفوا**» من ضرورة التزام الحق والعدل الذى يستلزم السخرية من دعوى التمييز العنصرى التى تضع سلالة معينة (الجنس الآرى) فى المكانة العليا فى تاريخ الإنسانية وكأنها وضع إلهى، لأن هذه الدعوى ليست إلا نتاج العواطف والأهواء التى تطغى على صوت العقل ومقتضيات المنطق السليم[١٩].

وبوعى الناقد البصير والباحث المدقق، يرى شيخنا ان فكرة إقحام السامية والآرية فى الحكم على الفلسفة الإسلامية، كادت تتلاشى فى القرن العشرين بحكم تضاؤل النظرية نفسها وضعف سندها العلمى، ويستدل على رايه هذا بأقوال معاصره المستشرق الألمانى «**ماكس هورتن**» الذى ابان ما فى الفلسفة الإسلامية من جدة وأصالة جعلتها تختلف جذريا عن مذهب **ارسطو** ونقائصه فى تصوره للوجود، وأظهر آية على ذلك – فيما يرى هورتن – هى إيمان فلاسفة الإسلام بالدين، واعتقادهم الجازم بأن الإسلام هو اكمل وحى إلهى، وأن الله عليم بكل شىء، وله إرادة، وفعال فى الحقيقة وذو عناية حقيقية بالعالم، وهو الذى يهب الوجود للأشياء ابتداء ويحفظه عليها فى البقاء . فالعالم سيل من الوجود يفيض من معين لا ينضب ويغمر كل ما عدا الله[٢٠]. وفى هذا ما ينقض دعوى المستشرقين من جهة، ويبرز الاختلاف الجوهرى بين مذهب **ارسطو** ومذاهب الإسلاميين، وانطلاق البحث الفلسفى الإسلامى من منطلقات إسلامية أصلية هى العقائد الدينية الموصى بها والإيمان الذى واكب هذا البحث وحدد أهم موضوعات الجانب الإلهى فى الفلسفة الإسلامية. من جهة أخرى.

ثم يقدم الشيخ آراء أخرى له ينقض بها هذه الدعوى الاستشراقية مستدلا عليها بأفكار وآراء لبعض مفكرى الإسلام القدماء امثال **الشهرستانى والجاحظ**، من حيث يرى فيها دلالات صريحة على طبيعة العقلية العربية وميلها إلى الأحكام الكلية والأمور العقلية والمجردات التى هى من طبيعة الفلسفة[٢١]، إلى جانب وصف **الجاحظ** للعرب بسرعة الذكاء وحدة الذهن، وإصابة الرأى فيما يحتاج غيرهم – الفرس والعجم – فيه إلى أناة وطول تفكير واستعانة وبحث[٢٢].

ويغلب علينا اعتقاد بأن الشيخ مصطفى لم يغفل عن بيان سبب الخطأ والتحريف الذى أدى إلى ادعاء المستشرقين بأن فلاسفة الإسلام شوهوا مذهب أرسطو من حيث نسبوا إليه آراء وأفكار ليست له خصوصا فى كتابه «أثولوجيا» أو «الربوبية» الذى نسبوه خطأ إليه، وليس فى الحقيقة إلا شذرات من تاسوعات أفلوطين. ولا يرجع مفكرنا الشيخ هذا الخطأ إلى عجز وقصور فى عقلية فلاسفة الإسلام وإنما يرجعه فى المقام الأول إلى المترجمين المسيحيين الذين اضطلعوا بمهمة نقل وترجمة كتب التراث الفلسفى اليونانى إلى العربية، وأن المؤلفين الإسلاميين أمثال أبى حيان التوحيدى فى «المقابسات» والقفطى فى «إخبار العلماء بأخبار الحكماء»، والغزالى فى «تهافت الفلاسفة»، وقد نبهوا إلى هذا الخطأ والتحريف[٢٣]. غير أن موضوعية الشيخ قد فرضت عليه الإشارة إلى آراء بعض مفكرى الإسلام التى تثبت ماكان لعلوم الأوائل (اليونان والفرس والهنود) من أثر فى مذاهب بعض فلاسفة الإسلام، فيشير إلى مقالات لابن النديم والقفطى والشهرستانى وابن خلدون وابن سبعين وغيرهم، وينتهى إلى القول بأن أثر أرسطو والمشائين وغيرهم من حكماء اليونان فى بعض متفلسفة الإسلام، أمر غير خفى[٢٤].

ورغم أن الشيخ يوجهنا إلى عدم الوقوع فى مغبة إنكار ما للأبحاث الغربية فى فكرنا الفلسفى من نفع علمى برغم ما يلامسها من التسرع فى الحكم على القيمة الذاتية لأصل التفكير الإسلامى، وعلى مبلغ انفعال هذا التفكير بالعوامل الخارجية؛ فإنه يؤكد حقيقة تصادق معه عليها وهى «أن العوامل الأجنبية المؤثرة فى الفكر الإسلامى وتطوره، مهما يكن من شأنها، فهى أحداث طارئة عليه، لم تخلقه من عدم، بل صادفته شيئا قائما بنفسه، فاتصلت به، وكان بينهما تمازج حينا، وتدافع حينا آخر، لكنها على كل حال لم تمح جوهره محوًا»[٢٥].

ولأستاذنا الشيخ رأى يغلب عليه التفاؤل، ويتمثل فى قوله: «لقد تلاشى أو كاد أن يتلاشى القول بأن الفلسفة الإسلامية ليست إلا صورة مشوهة من مذهب أرسطو ومفسريه (وهنا تفاؤله)، وأصبح من المسلم به أن للفلسفة الإسلامية كيانا خاصا يميزها عن مذهب أرسطو ومفسريه». ثم يرجع هذا التميز إلى العناصر الأجنبية التى تسربت فيها إلى جانب ما قدمته عبقرية أهلها من تلافى نقائص مذهب أرسطو وابتكار أبحاث جديدة أهمها - فى نظره - بحث مسألة الصلة بين الدين والفلسفة ومحاولات التوفيق بينهما [٢٦].

ولسنا نصادق مع الشيخ على هذا التفاؤل من حيث نجد كثيرا من المستشرقين المعاصرين له يعتنقون الدعوى القديمة نفسها. فهاهو المستشرق الألمانى «كارل هنريش بيكر» (ت ١٩٣٣م) يؤكد أن مفكري الإسلام لم يكونوا قادرين على فهم واستخدام التراث اليوناني الإنساني وأن على من يريد فهم الإسلام عليه أن يعاينه لا بوصفه دينا أصيلا، بل شيئا من محاولة شرقية فاشلة لاستخدام الفلسفة اليونانية فى غياب الإلهام الخلاق الذى نجده فى أوروبا فى عصر النهضة[٢٧]. وكذلك ذهب المستشرق «دى بور» (ت١٩٤٢م) إلى أن الفلسفة الإسلامية قد ظلت على الدوام، فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق، فلا ابتكار فيها ولا جديد[٢٨]. ولا يختلف ما قاله الفرنسى «كارادى فو»

عما قاله سابقوه ، فقد صرح بأنه «لا ينبغى أن نتوقع أن نجد لدى العرب تلك العبقرية الخارقة وتلك الموهبة المتمثلة فى المخيلة العلمية وذلك الابتكار فى الفكر، مما نعرفه عن الإغريق» (٢٩).

وفى الأخير، فقد فرضت موضوعية الشيخ فى نقده لهذه الدعوى الاستشراقية، فرضت عليه الاعتراف بما للجهود البحثية الاستشراقية فى مجال الفلسفة الإسلامية من قيمة، وأن يظهر إعجابه بما بذلوه من نشاط وصبر ومعاناة، وما اتسموا به من سعة اطلاع رغم ما داخل ذلك وخالطه من ضعف إنسانى وتسرع فى الأحكام(٣٠).

ونحن لا ننكر قيمة هذه الجهود، لكننا نؤكد حقيقة مؤداها أن المستشرقين إذا كانوا قد أعملوا ظاهرة التأثير والتأثر فى جانب واحد هو تأثر مفكرى الإسلام بفلاسفة اليونان وغيرهم دون تقديم جديد مبتكر يذكر. فإن لنا أن نحكم بتأثر فلاسفة أوروبا في العصور الوسطى بفلاسفة الإسلام بدرجة فاقت تأثر هؤلاء بفلاسفة اليونان، لكننا نتحرر من الادعاء بأن مفكرى العصور الوسطى الأوروبية لم يأتوا - رغم هذا التأثر - بجديد مبتكر يذكر. وقد أكد المستشرق الروسى المعاصر «اليكس جورافسكى» على مدى تأثر الأوروبيين فى ذلك العصر بفكر الإسلاميين خاصة ابن سينا وابن رشد (٣١). أما «ولفسون» فيؤكد تأثر أولئك بالمنظومة المفاهيمية التى كانت ميدانا للحوار والمناقشات والمعالجة من جانب علماء الكلام المسلمين(٣٢). ونكتفى بهذا القدر من موقف الشيخ النقدى من الدعوى الاستشراقية الأولى.

أما الدعوى الثانية فتتصل بسابقتها وتدعمها فى نظرهم، وتتمثل فى ادعائهم بأن الإسلام دين يعوق النظر العقلى الحر، ويدعو إلى التبعية والانقياد الأعمى والجمودالفكرى ويصادر حرية التفكير والتفلسف فيما أدى إلى قصور معتنقيه عن إنتاج أى شىء ذى قيمة فى مجال الفكر الفلسفى أو العلمى. وعلى هذا فإنه إذا كانت دعواهم الأولى تنطلق من تعصب جنسى وثقافى، فهذه الدعوى تنطلق من تعصب دينى بغيض. ويمثل ما قارنوا هناك بين الجنس الآرى والجنس السامى، قارنوا هنا بين المسيحية والإسلام، وقد حُسمت كلتا المقارنتين لصالح الغرب على حساب الشرق وخصوصا فى جانبه العربى الإسلامى. وقد ظهرت هذه الدعوى عند تنمان ثم عززها كوزان كوريتان من بعده، وبلغت أوجها عند المستشرق اليهودى جولدتسهير وتابعوه أمثال ليون جوتييه(٣٣).

فى موقفه النقدى من هذه الدعوى، يتجاوز الشيخ مصطفى ذلك التراث التراكمى الذى صاغ الرؤية الاستشراقية فى مضمونها الدينى، ويقف عند آراء بعض مستشرقى ومفكرى الغرب فى بدايات القرن العشرين، تلك التى يرى فيها بواكير لتعديل وجهات النظر الغربية تجاه الإسلام ومصدره الرئيسى الأول (القرآن) وما يستتبع ذلك من تعديل النظرة جزئيا تجاه أحقية الفكر الفلسفى الإسلامى بالجدارة والاعتبار فيقول: «فى القرن العشرين تلاشى القول بأن الإسلام وكتابه المقدس (القرآن) كان بطبيعتهما سجنا لحرية العقل وعقبة فى سبيل نهوض الفلسفة، أو كاد يتلاشى». ويستدل الشيخ على رأيه هذا بأقوال «بيكافيه» وليون جوتييه»، التى تقر على استحياء ، بأثر مفكرى العرب فى تأسيس

الفلسفة والكلام المسيحى فى أوروبا فى العصور الوسطى، وأن الفلسفة السكولاستية فى الإسلام كانت - فيما يقول **جوتييه** - متحررة من العبودية للكلام التى تدمغ السكولاستية المسيحية(٣٤).

ونحن لا نتفق مع الشيخ فى تفاؤله أو تساهله واعتباره دعوى التعصب الدينى قد تلاشت أو كادت تتلاشى فى القرن العشرين. فها هو **جولد تسهير** (١٩٢١م) أشد المستشرقين تعصبا وأعظمهم خطرا، يركز جل اهتمامه فى القدح والتشكيك فى القرآن والوحى وفى نبى الإسلام وفى السنة النبوية والفقه والتصوف والكلام والفلسفة الإسلامية، فى محاولة منه لإفراغ الفكر الإسلامى فى كل صوره من أى مضمون إسلامى أصيل. ولن نذكر هنا عباراته التى تنضح بالتعصب الأعمى وتثير الاشمئزاز حقا، ونحيل إلى أحد كتبه العمدة فى هذا المجال(٣٥). ولا تختلف آراء وأفكار المستشرق الأمريكى «**ماكدونالد**» (ت١٩٤٣)، والمشتشرق الانجليزى «**نيكلسون**» (١٩٤٥) عن آراء **جولدتسهير**، اللهم إلا فى أسلوبهما الاستشراقى الذى يعتمد على الدهاء والمراوغة ودس السم فى العسل كما يقال(٣٦). ولم يكن مستشرقون آخرون فى القرن العشرين أقل تعصبا ضد الإسلام ومعاداة له، ومنهم «**ماسينيون**» (١٩٦٢) و«**سنوك هيرجرونج**» و**جوزيف شاخت** (١٩٦٩) وغيرهم. ولم يكن هذا الموقف العدائى تجاه الإسلام. مجرد نتاج لتوحد التوجه الفكرى، أو الشعور النفسى الكامن، والهدف الدينى المنشود بينهم فحسب، بل كان أيضا نتاج مؤثرات سياسية فاعلة خضع معظمهم لها، من حيث فتحت أمامهم آفاقا جديدة لشغل مناصب رسمية وعلمية تحقق طموحاتهم حاضرا ومستقبلا(٣٧). فإلى أى مدى يصدق القول بأن دعوى المستشرقين القادحة فى الإسلام والقرآن، قد تلاشت أو كادت تتلاشى فى القرن العشرين!!؟

وفى نقد الشيخ **مصطفى عبد الرازق** دعوى المستشرقين فى محاربة الإسلام للنظر العقلى الحر والبحث الفلسفى، يقدم آراء وأفكار تهدم هذه الدعوى وتثبت نقيضها، وذلك فى كتابيه «التمهيد» و«الدين والوحى والإسلام» ففى هذا الكتاب يوضح «مفهوم» الدين السماوى عامة، والإسلام بوجه خاص تمهيدا لبيان المصدر الإلهى للإسلام وخصائصه التى شكك فيها المستشرقون، ثم يوضح أن الإسلام دين أوصى به الله إلى نبيه ورسوله محمد (ص)، وليس معنى الإسلام الطاعة العمياء والانقياد والخضوع اللاإرادى الذى يلغى العقل وحرية الإرادة كما ذهب المستشرقون المتعصبون. وإذا كان يفرق بين طبيعة الدين وغايته وطبيعة الفلسفة وغايتها؛ فإنه يرى إمكانية اتفاق الدين والفلسفة وتعاونهما لتحقيق سعادة الإنسان باعتبارها غاية لا يختلفان عليها وإن اختلفت طريقة كل منهما ونصيبه فى تحقيقها «إن أمانى الدين والفلسفة أن يتعاونا على إسعاد الإنسان، هذا من طريق القلب والعاطفة، وهذه من طريق العلم والنظر، لا أن يتلاقيا فى ميدان واحد وجها لوجه». ومن الخطأ فى نظره، أن توظف الفلسفة لخدمة الدين فحسب، لأن فى ذلك ضررا مزدوجا يقع على الدين والفلسفة معًا(٣٨).

ويؤكد الشيخ حقيقة أن الإسلام لا يعارض العقل، ولا يصادر حرية الفكر، ولا يلغى الإرادة الحرة. إن النظر

العقلى كان خاصة من خصائص العقلية العربية لازمتها قبل ظهور الإسلام الذى جاء يدعمها ويفتح أمام فاعلياتها آفاقا جديدة إن فى مجال عقائده، أو فى مجال شريعته، فقد كان العرب عند ظهور الإسلام يمارسون ويتشبثون بأنواع من النظر العقلى يشبه أن تكون من أبحاث الفلسفة العلمية لاتصالها بما وراء الطبيعة من قضايا كالألوهية وقدم العالم او حدوثه، والنبوات والبعث والحياة الآخرة والملائكة والجن والأرواح ونحو ذلك، وكانت البيئة العربية مكتظة بديانات ومذاهب عقائدية عديدة متسالمة حينا ومتصارعة حينا آخر، وجاء الإسلام فوجد كل هذه الديانات والملل (اليهودية، المسيحية ، المجوس، الصابئة، الدهرية..) التى ورد ذكرها فى القرآن وكان الحوار والجدل على أشده بين أصحاب هذه الملل والديانات، فراح المسلمون يشاركون فيه ويدعون إلى دينهم بالعقل والحجة والموعظة الحسنة، فيما يثبت أن العقلية العربية قبل الإسلام وبعده، كانت لها انظار عقلية وقضايا مطروحة للحوار والمناقشة فى حرية كاملة، ثم جاء الإسلام ليدعم حرية الاعتقاد وحرية الفكر والنظر فى آيات قرآنية لا تحتمل التأويل، وكان لدى العرب نوع آخر من التفكير، عملى دعت إليه حاجة الجماعة البشرية وتكاملت فيه المعرفة النظرية بالتطبيق العملى لهالخدمة اغراضهم الحياتية.

وإذا كان الإسلام عند ظهوره قد وجد لدى العرب علما ومعرفة بمطالع النجوم ومغاييها، وأنواء الكواكب وأمطارها، وعلما بالأنساب والتواريخ والأديان وعلم الرؤيات إلى جانب ما كان لديهم من حكمة وحكماء وأدباء وشعراء، فإن كل هذه العلوم والمعارف قد ازدهرت فى ظل الإسلام وبتأييد منه فى رحابة حرية الاعتقاد والتفكير والنظر. والأهم من ذلك أن النظر العقلى فى مجال العقائد تثبيتا لأصول الإسلام ودفاعا عنها ضد خصومها[٣٩]، وفى مجال الشريعة والمسائل العملية، قد نشأ فى القرآن والسنة، هو اول ما نبت من النظر العقلى عند المسلمين من حيث أن الرأى هو الاعتماد على الفكر فى استنباط الأحكام الشرعية وهو - فى نظر الشيخ - مرادف للقياس والاجتهاد والاستنباط. وعلى هذا، فإن الباحث فى تاريخ الفلسفة الإسلامية يجب عليه اولا - فيما يرى الشيخ - أن يدرس الاجتهاد بالرأى منذ نشأته الأولى إلى أن صار نسقًا من اساليب البحث العلمى، له أصوله وقواعده، يجب البدء بهذا البحث لأنه بداية التفكير الفلسفى عند المسلمين. وتطبيقا لذلك يعقد الشيخ فصلا مطولا لدراسة «الرأى وتطوره» دراسة تتبعية منذ نشأته فى الإسلام ومراحل تطوره، ويودع هذه الدراسة كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية».

وأخيرا، فإننا إذا كنا قد لاحظنا فى موقف الشيخ من الاستشراق الفلسفى، مدى موضوعيته فى نقد دعاوى المستشرقين وبيان ما تضمنته من آراء وأحكام خاطئة على الفلسفة الإسلامية، وعلى سلبيات الإسلام فى محاربته النظر العقلى والتفكير الحر من وجهة نظرهم التى خضعوا فيها للتعصب الجنسى والثقافى والدينى؛ أقول إذا كنا قد لاحظنا هذه الموضوعية فى النقد ونقاء الأسلوب فى التعبير، فضلا عن تحرر الشيخ من دواعى الحقد والتعصب والميل إلى الهوى، فإن مما يثير الدهشة والتساؤل حقا، رفض أحد مفكرى المغرب المعاصرين وهو د. عابد الجابرى، لهذا النهج الموضوعى للشيخ مصطفى وأسلوبه الهادئ فى النقد والتقييم لمحتوى الاستشراق الفلسفى، رفضا تجاوز حده

إلى حيث الهجوم والتحامل الشديد واتهام الشيخ والقدح فى قدراته العقلية والنفسية والعلمية، ويأخذ عليه إشادته بجهود المستشرقين واعترافه بما كان لهم من فضل فى مجال الفكر الفلسفى الإسلامى رغم تصريح الشيخ بمجافاتهم الحقيقة والموضوعية فى أحكامهم وإظهار تناقضهم والرد على دعاواهم المتجنية.

ويتلخص هجوم عابد الجابرى على الشيخ فى «أنه لم يقف موقفا سلبيا من المستشرقين بل نوه بهم تنويها كبيرا، وأنه «لم يكن يعانى من «عقدة الاستشراق» بل لم يكن يعى تمام الوعى طبيعة الرؤية الاستشراقية بدوافعها ومكوناتها وتوجهاتها، ولم يكن مفهوم الاستشراق حاضرا فى ذهنه فلم يستعمل هذا المفهوم ولم يستعمل كلمة «المستشرق» إلا فى عبارة واحدة «إلى آخر ما قال الجابرى[٤١].

وفى ردنا على هذا الهجوم، إنصافا للشيخ، وبإيجاز شديد، نقول: كيف يؤاخذ الشيخ مصطفى على أنه لم يقف موقفا سلبيا لبيان المستشرقين بل نوه بهم تنويها كبيرا؟ لقد ألزمته موضوعيته ونظرته العلمية المحررة من كل تعصب، أن ينتقد ويفند الآراء والأحكام الخاطئة للمستشرقين مبرزا تناقضهم من جهة، ومعارضة بعض مفكرى الغرب الموضوعيين لهم من جهة أخرى، ثم يقدم هو آراء من عنده تثبت خطأهم فيما ذهبوا إليه، وإذا كان قد أشاد بجهودهم وما عانوه من جهد ومعاناة ومثابرة فى دراساتهم للفلسفة الإسلامية (فى سطرين فقط ص ٢٧ من التمهيد) مقرونة إشادته بإشارة إلى نزوات من الضعف الإنسانى التى خضعوا لها، متحررا من تعميم الحكم وأحادية الموقف نقدا أو إشادة فإن هذا الموقف يحسب له لا عليه، ولو انحاز فى موقفه إلى أقصى اليسار المهاجم والرافض بإطلاق لكل ما فعله المستشرقون، لوقع فيما وقعوا فيه من تعصب وقصور نظر.

أما أن شيخنا لم يكن يعانى من «عقدة الاستشراق» فذلك مما يحسب للشيخ أيضا لا عليه، لأن من يتناول أى عمل استشراقى أو علمى بالبحث والدراسة متأثرا بهذه العقدة وخاضعا لتأثيراتها الوجدانية، فسوف ينعكس ذلك بالسلب على موضوعيته فى البحث وأحكامه التقييمية للعمل المتناول، فيفقد، من ثم، مصداقيته لأنه أبرز السلبيات وتغاضى عن الإيجابيات.

وأما اتهام الجابرى للشيخ بعدم الوعى بطبيعة الرؤية الاستشراقية، وقصوره عن إدراك «مفهوم الاستشراق» فهو اتهام ظالم، وحكم جائر وباطل مقرون بتجاوز أدبى، لأن الشيخ كان من رواد مفكرى هذا العصر، واطلع بوعى على كتابات المستشرقين، وصنف كتابه «التمهيد» وتوفى فى نهاية النصف الأول لهذا القرن (١٩٤٧م) ولم يطرأ على مفهوم الاستشراق الذى تحدد وتبلور منذ بدايات هذا القرن أى تغيير أو تطور بدرجة تجعله يغيب عن وعى الشيخ وإدراكه.

ورذا كان الجابرى يستدل على اتهامه هذا، بأن الشيخ قد أكثر من استعمال كلمة المؤلفين الغربيين «ولم يستعمل كلمة الاستشراق أو «المستشرق» إلا مرة واحدة، فذلك خطأ من وجهين: أحدهما أن استعماله لكلمة المؤلفين أو الباحثين الغربيين فيما يفيد شمول رؤيته لهذا الموقف ككل، وثانيهما، أن الجابرى، فيما يبدو، لم يقرأ كتاب «التمهيد» كله واكتفى بقراءة بعض صفحاته، ولو فعل ما لم يفعله، لعلم أن كلمة «المستشرق «فى صيغة المفرد والجمع قد وردت بالكتاب أكثر من

«ست» مرات لا مرة واحدة (انظر صفحات: ٣، ٩، ٢٠، ٢٧، ٣١، ١٢٤، ١٣١ من التمهيد)، والأهم من ذلك أن الشيخ في الفصل الذي عقده خاصا بـ «النظريات المختلفة في الفقه الإسلامي وتاريخه» بدأ بالحديث عن «منزع المستشرقين في الفقه وتاريخه» وعرض لوجهات نظر كارادي فو، جولدتسهير، سانتلانا، فون كريمر، ممثلين للمنزع الاستشراقي ومعبرين عنه(٤٢).

افبعد هذا كله، يُتهم الشيخ بقصور وعيه وفهمه لمفهوم الاستشراق وطبيعته؟! ولسنا ندري حقيقة الدوافع الكامنة وراء هذا الهجوم وإن كنا نتطلع إلى التحرر من اتباع الظن وما تهوى الأنفس.

الهوامش: -

١ - د. إبراهيم مدكور: مصطفى عبد الرازق رئيس مدرسة، ضمن الكتاب التذكاري للشيخ، إصدار المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٨٢، ص٩.

٢ - د. عاطف العراقي، العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، بيروت ١٩٩٥ص ١٩٥.

٣ - مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط٢، القاهرة، ١٩٥٩، ص٣.

٤ - المرجع السابق: ص٥.

٥ - جلال العشرى: حقيقة الفلسفات الإسلامية، بيروت ١٩٩١م ص٦٠، ٦١.

٦ - مصطفى عبد الرازق: مرجع سابق، ص١٠.

٧ - رينان: ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، ط١، القاهرة ١٩٥٧، ص١٥.

8 - Gauthier L. « Introductin a L, etude de La philosophie Muslmane, Paris, PP.66,122

٩ - مصطفى عبد الرازق، تمهيد - ص ٧، ٨.

١٠ - انظر كتابنا: الاستشراق والفلسفة الإسلامية، ط١، القاهرة، ١٩٩٥م، ص ٣٢٠.

١١ - رينان: ابن رشد والرشدية، ص ١٠٦، ١١٥، ١١٦، ١١٩ مَن الترجمة العربية.

١٢ - مصطفى عبد الرازق: تمهيد .. ص ١٢.

١٣ - انظر مادة «عرب» التي كتبها جوتييه في دائرة المعارف البريطانية.

١٤ - انظر، الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد ص ٢٢.

١٥ - المرجع السابق ص ٢٣.

16 DeGJat G Histoire des philosophes et des

The ologiens Muslumans, Paris, 1878,P XV

عن تمهيد ص ١٣.

17- Munjs, Me'Labhes, Paris, 1924 PP 332 - 333, 312 - 313

١٨ – انظر، مصطفى عبد الرازق: تمهيد ص ٢٥.

١٩ – المرجع السابق، ص ٢٦ – ٢٧.

٢٠ – انظر مادة «فلسفة» التى كتبها ماكس هورتن بدائرة المعارف الإسلامية.

٢١ – مصطفى عبد الرازق: تمهيد، ص ٣٢ ، ٣٥.

٢٢ – الجاحظ: لبليان والتبيين، حـ ٣، القاهرة ١٣٣٢، ص ١٢ ، ١٣؛ الشهرستانى: الملل والنحل، حـ ٢، ص ١١٧ وما بعدها، حـ ٣، ص ٩٨ وما بعدها، ط١ الحلبى، القاهرة، ١٩٦٨م.

٢٣ – مصطفى عبد الرازق، تمهيد، ص ٤٢ ، ٤٣.

٢٤ – السابق، ص ٣٨ وما بعدها، ص ٤٢.

٢٥ – السابق، ص ٩٨.

٢٦ – السابق، ص ٢٥.

٢٧ – د. إدارارد سعيد: الاستشراق، تعريب كمال ابوديب، ط٢، بيروت ١٩٨٤، ١٢٧.

٢٨ – دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة ابوريدة، القاهرة ١٩٣٨ ، ص ٣٤.

٢٩ – مونتجمرى وات: فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ترجمة حسين احمد امين، ط١، بيروت، ١٩٨٣، ص ٤٦.

٣٠ – مصطفى عبد الرازق : تمهيد ... ص٢٧.

٣١ – جورافسكى: الإسلام والمسيحية ، ترجمة خلف الجراد، عالم المعرفة رقم ٢١٥، الكويت ١٩٩٦م، ص ٥٤ وما بعدها.

32 - WolFson :H A : The Plilasophy of The Ka Lam, Conleridge, 1976, P 349 - 384

٣٣ – انظر، مصطفى عبد الرازق: تمهيد .. ص ٤ ، ٥ ؛ د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية، حـ١، ص ١٦؛ احمد امين: زعماء الإسلام ص ٩٢. .انظر ايضا

Cousin V : Cours de L'Histoire, Paris, 1847 T..1 p,48 49

جوتييه : المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ترجمة محمد يوسف موسى، القاهرة ١٩٥٤، ص ١٧٦.

34 Picavet Eaquisse D'une Histoiee Generale et Compare dans philasopies Me dievales, Paris, 1905 p 160

٣٥ – جولدتسهير: العقيدة والشريعة فى الإسلام، ص ٢١ وما بعدها، ص ٦٨ – ٦٩ من الترجمة العربية.

٣٦ – انظر، نيكلسون: فكرة الشخصية فى التصوف، ضمن كتاب «فى التصوف الإسلامى وتاريخه» ص ١١ ، ١٠٨ ، ١١١، من الترجمة العربية د. ابو العلا عفيفى، القاهرة ١٩٦٩م، وأيضا Macdonald The Religous Attitude and Life in Jslam Chicago, 1909, P 121.

٣٧ – د. إدوارد سعيد: الاستشراق، ص ٢٢٠ – ٢٢١ من الترجمة العربية.

٣٨ – مصطفى عبد الرازق: الدين والوحى والإسلام، ص ٥٧ ، ٨٠ ، ١٠٠ ، ١٢٥.

٣٩ – مصطفى عبد الرازق: تمهيد .. ص ١٠٥ – ١٠٦، ص ١١١ – ١١٢، ١١٦ ، ١١٩.

٤٠ – المرجع السابق، ص ١٢٢ – ١٢٣ ، ١٣٨، ١٥٦، ص ٢٤٧ – ٢٤٨.

٤١ – د. عابد الجابرى. الرؤية الاستشراقية فى الفلسفة الإسلامية «ضمن كتاب «مناهج المستشرقين فى الدراسات العربية الإسلامية» تونس، ١٩٨٥، ص ٣١٠ وما بعدها.

٤٢ – مصطفى عبد الرازق: تمهيد ص ١٢٤ وما بعدها.